

Durham Research Online

Deposited in DRO:

05 September 2017

Version of attached file:

Accepted Version

Peer-review status of attached file:

Peer-reviewed

Citation for published item:

Bootle, Sam (2017) 'Laforge et le bouddhisme dilettante.', *Revue d'histoire littéraire de la France.*, 117 (2). pp. 273-282.

Further information on publisher's website:

<https://doi.org/10.15122/isbn.978-2-406-06928-7.p.0017>

Publisher's copyright statement:

Additional information:

Use policy

The full-text may be used and/or reproduced, and given to third parties in any format or medium, without prior permission or charge, for personal research or study, educational, or not-for-profit purposes provided that:

- a full bibliographic reference is made to the original source
- a [link](#) is made to the metadata record in DRO
- the full-text is not changed in any way

The full-text must not be sold in any format or medium without the formal permission of the copyright holders.

Please consult the [full DRO policy](#) for further details.

Laforgue et le bouddhisme dilettante

Introduction

Si la philosophie de Schopenhauer et Hartmann sous-tend le projet littéraire de Laforgue, son rôle comme vecteur des idées bouddhistes est également d'une importance primordiale. Mais malgré le fait que les deux philosophes se sont inspirés des idées bouddhistes, c'était surtout Schopenhauer qui était perçu comme « un bouddhiste égaré en Occident »¹ par la critique contemporaine. Selon le titre de l'article séminal sur Schopenhauer par Paul-Armand Chaillemel-Lacour, le philosophe constitue même « Un Bouddhiste contemporain en Allemagne ».² Il se peut que cette exotisation de la philosophie allemande ait attiré le jeune Laforgue ; quoi qu'il en soit, il fait référence au Bouddha et au bouddhisme assez fréquemment dans ses poèmes et ses carnets de notes. Il se décrit même comme « un bouddhiste dilettante ».³ Etant donné ce dilettantisme déclaré, et étant donné aussi l'aspect ludique de son utilisation du vocabulaire indien, on pourrait facilement faire abstraction des références « bouddhistes » de Laforgue. Cependant, les idées bouddhistes jouent en réalité un rôle essentiel dans la pensée philosophique de Laforgue. Plus précisément, c'est à travers le bouddhisme que Laforgue intervient dans le débat opposant Schopenhauer et Hartmann, qui ne constituent pas en fait une école philosophique complètement unie. C'est surtout au niveau éthique qu'on voit une distinction fondamentale entre les deux, distinction dont Laforgue est pleinement conscient – et qui a d'ailleurs des conséquences esthétiques importantes pour son œuvre.

La réception du bouddhisme en Europe

Dans l'Europe du 19^e siècle, le bouddhisme était considéré comme un « culte du néant », pour reprendre l'expression de Victor Cousin.⁴ Cette perception était basée sur l'interprétation de l'idée du nirvana, doctrine qui est centrale au bouddhisme mais qui a toujours provoqué des contestations entre les différentes traditions bouddhistes. Pour certaines, le nirvana constitue un éveil spirituel engendré par la cessation du désir (l'extinction des passions et de l'ignorance qui les alimente). Pour d'autres, il s'agit de la

¹ Théodule Ribot, *La Philosophie de Schopenhauer* (Paris : Germer Baillière, 1874), p. 5.

² Paul Chaillemel-Lacour, 'Un Bouddhiste contemporain en Allemagne', *Revue des Deux Mondes*, LXXXVI, 1er mars 1870, pp. 296-332.

³ Jules Laforgue, *Œuvres complètes*, 3 vols, (Lausanne : L'Âge d'Homme, 1986-2000), I, 800.

⁴ L'expression sert de titre de l'œuvre de Roger-Pol Droit, *Le Culte du néant. Les philosophes et le Bouddha* (Paris : Seuil, 1997).

libération du cycle des réincarnations.⁵ Et même au sein de ces deux interprétations – qu'on peut caractériser comme psychologique et ontologique – il reste de profonds désaccords quant aux méthodes qui permettent d'atteindre le nirvana. Il n'est guère surprenant donc que les premiers spécialistes européens du bouddhisme aient eu du mal à mettre au clair ce concept-clef du nirvana. Même si, au 19^e siècle, on a enfin eu accès aux textes bouddhistes, grâce à quelques fonctionnaires britanniques basés en Inde, il n'y avait pas de texte canonique – pas de « Bible bouddhiste » – mais une gamme de textes écrits dans diverses langues.

C'est un Français, le grand orientaliste Eugène Burnouf, qui était le parrain de la bouddhologie européenne. Dans son *Introduction à l'histoire du bouddhisme indien*, œuvre fondatrice pour l'étude du bouddhisme en Europe, il a reconnu l'importance du concept du nirvana, mais en même temps la difficulté de le définir : c'est « le terme qui revient le plus souvent dans les textes, le terme le plus important de tous » et donc « celui que nous devons avoir le plus de peine à expliquer ».⁶ En dépit de cette circonspection, Burnouf a décidé de traduire « le nirvana » en « l'anéantissement complet ». Cette décision a eu un profond retentissement sur la perception du bouddhisme au 19^e siècle. Désormais qualifié de religion nihiliste, le bouddhisme a suscité d'âpres critiques, surtout de la part des penseurs catholiques comme Frédéric Ozanam. Selon les détracteurs du bouddhisme, son nihilisme supposé comportait plusieurs éléments : nihilisme ontologique (vide fondamental au niveau de l'être), nihilisme psychologique (absence d'espoir), nihilisme éthique (absence de valeur), nihilisme théologique (absence de Dieu). En 1860 Jules Barthélemy Saint-Hilaire a même utilisé cet athéisme pour remettre en question l'idée d'une nature humaine universelle :

on peut demander si l'intelligence de ces peuples est faite comme la nôtre; et si dans ces climats où la vie est en horreur et où l'on adore le néant à la place de Dieu, la nature humaine est bien encore celle que nous sentons en nous.⁷

Dès la fin des années 1860, donc, l'association entre le bouddhisme et l'idée du néant est irrévocable. Comme le dit Roger-Pol Droit, « bon nombre de penseurs crurent voir dans [le bouddhisme] un danger sans nom. [...] On crut à un culte du néant, paradoxal et horrible. »⁸

Quand Challemel-Lacour décrit Schopenhauer comme « Un Bouddhiste contemporain en Allemagne », il use de cette perception du bouddhisme pour provoquer la controverse.

⁵ Donald S. Lopez Jr., *The Story of Buddhism : A Concise Guide to its History and Teachings* (San Francisco : HarperCollins, 2001), p. 19.

⁶ Eugène Burnouf, *Introduction à l'histoire du bouddhisme indien* (Paris : Imprimerie Royale, 1844), p. 16.

⁷ Jules Barthélemy Saint-Hilaire, *Le Bouddha et sa religion* (Paris : Didier, 1860), p. 180.

⁸ Droit, p. 15.

L'article même souligne qu'on devrait considérer Schopenhauer comme bouddhiste dans la mesure où il proclame « l'absurdité de la vie, l'inanité de toutes les espérances, l'inexorable fatalité du malheur attaché à l'existence humaine » mais aussi à cause des remèdes qu'il propose, c'est-à-dire « l'absolu détachement » et « l'anéantissement de la volonté ».⁹ Ce détachement est lié à la doctrine de l'ascétisme, doctrine essentielle à l'éthique schopenhauerienne. Mais si cette idée suggère d'abord un nihilisme psychologique, c'est-à-dire l'anéantissement du désir, elle implique aussi un nihilisme plus profond, vu que l'aboutissement logique d'une chasteté unanime serait l'extinction du genre humain. En effet, quand Schopenhauer explique cette idée à Challemel-Lacour pendant leur entrevue, le journaliste déclare que « ses paroles [...] me causaient une sorte de malaise, comme si j'eusse senti passer sur moi un souffle glacé à travers la porte entr'ouverte du néant ».¹⁰ Le lien entre ce néant eschatologique et le bouddhisme est confirmé par la traduction de Schopenhauer faite par Jean Bourdeau en 1880 : « Dans le bouddhisme, le monde naît par suite d'un trouble inexplicable, se produisant après un long repos dans cette clarté du ciel, dans cette béatitude sereine, appelée *Nirvana* qui sera reconquise par la pénitence ».¹¹ L'entremêlement du bouddhisme (compris comme nihilisme) et de la philosophie de Schopenhauer est donc inextricable à l'époque où Laforgue découvre celle-ci.

Si leurs philosophies visent toutes deux à mener le monde au néant final, Hartmann et Schopenhauer ne s'accordent cependant pas sur le meilleur moyen pour y parvenir. Pour Schopenhauer, comme on vient de le voir, il s'agit de l'ascétisme. Mais pour Hartmann, cette approche est fondamentalement égoïste. Il prône l'idée du dévouement à l'évolution sociale, évolution qui nécessite la procréation : « le moyen de s'affranchir des maux présents ne doit pas être cherché dans l'individu, mais en dehors de l'individu ; non en dehors du processus du monde, mais dans le processus lui-même ».¹² De fait, il critique Schopenhauer pour avoir soutenu « l'ascétisme suranné du bouddhisme ».¹³ Même si la critique contemporaine a voulu donner l'impression qu'il existât une école de philosophie pessimiste allemande, et même s'il y a bien des similarités profondes entre Schopenhauer et Hartmann, il est essentiel de mettre en exergue cette distinction entre les deux au niveau de l'éthique.

⁹ Challemel-Lacour, p. 299.

¹⁰ Challemel-Lacour, p. 312.

¹¹ Arthur Schopenhauer, *Pensées, maximes et fragments*, trad. Jean Bourdeau (Paris : Germer Baillière, 1880), p. 42.

¹² Eduard von Hartmann, *La Philosophie de l'Inconscient*, trad. D. Nolen, 2 vols (Paris : Germer Baillière, 1877), 452.

¹³ Hartmann, II, 453.

Vie ou néant ?

Dans la pensée philosophique de Laforgue, la notion de l'ascétisme est d'une importance fondamentale. Mais malgré cette importance – ou peut-être grâce à elle – ses notes philosophiques et ses œuvres littéraires attestent d'une fluctuation considérable dans son attitude envers l'idée de l'ascèse.

Sa première œuvre littéraire, *Tessa*, tourne autour de la question de l'abnégation du désir : le protagoniste Guido est schopenhauerien (anachronique) et renonce à l'amour, mais change d'avis lorsqu'il tombe amoureux de sa pupille Tessa et finit par faire un plaidoyer en faveur du mariage et de la procréation. Guido déclare même qu'il va brûler son livre de philosophie pessimiste, supposément écrit par Schopenhauer, « sur l'autel de l'amour ».¹⁴ Comme le dit Olivier Champod, *Tessa* montre que « la référence schopenhauerienne est chez Laforgue, à ses débuts au moins, plus complexe qu'on ne le suppose généralement ».¹⁵ En réalité, cette référence reste complexe tout au long de sa carrière. Cette complexité se manifeste dans le fait que les premières notes philosophiques de Laforgue semblent soutenir l'éthique de Schopenhauer, c'est-à-dire l'ascétisme : « nous cherchons par amour pour l'humanité à prêcher la résignation et le renoncement que nous regardons comme le seul état heureux auquel l'être puisse prétendre ».¹⁶ Cette abnégation implique « la continence » aussi bien que le jeûne. Dans un autre fragment de ces notes, l'idée du renoncement est liée au bouddhisme : « - Se délivrer de la soif de l'être... (Bouddhisme-) renoncer, se pénétrer de ce que tout est phénomène ».¹⁷ Bien qu'il paraisse aspirer au remède proposé par Bouddha, « l'indifférence suprême à tout », Laforgue admet l'inaccessibilité d'un tel renoncement : ce remède « n'est possible malheureusement que dans le climat énervant de l'Inde ».¹⁸ De cette façon, Laforgue semble réitérer l'idée d'une division absolue entre Orient et Occident, idée promue par Saint-Hilaire et qui est à la base de l'orientalisme selon Edward Said.¹⁹ Mais un tel essentialisme n'est pas manifeste dans son œuvre en général.

Si Laforgue décrit le renoncement bouddhiste comme impossible en Occident, il s'indigne tout de même de l'hypocrisie présumée de Schopenhauer quant à l'ascétisme : le philosophe, écrit-il, n'a « rien du Bouddha sublime de la grande mansuétude, de l'ascétisme,

¹⁴ Laforgue, I, 147.

¹⁵ Olivier Champod, 'Tessa, ou comment brûler Schopenhauer', *Revue de littérature comparée*, 324 (2007), 427-438 (p. 427).

¹⁶ Laforgue, III, 1133.

¹⁷ Laforgue, III, 1133-34.

¹⁸ Laforgue, III, 1134.

¹⁹ Edward W. Said, *Orientalism* (London : Penguin, 2003).

– débauché, égoïste, prêche l'inanition, ce bon vivant! et la continence volontaire, ce débauché ! ». ²⁰ Cette dénonciation fait évidemment référence à la rumeur selon laquelle Schopenhauer a démenti par ses actions son éthique de chasteté. L'importance de cette philippique est double : elle démontre le rôle joué par les discours hostiles, voire germanophobes, dans la réception de Schopenhauer par Laforgue ; et elle témoigne aussi de l'attitude critique de Laforgue envers le philosophe. Cependant, cette attitude ne signifie pas le rejet total de la philosophie schopenhauerienne, puisqu'on continue à voir l'influence de certaines idées, notamment dans le domaine de l'esthétique, sur la pensée et la poésie laforguiennes.

Quant à l'ascétisme, dès 1882 Laforgue montre son désintérêt grandissant pour cette idée, au niveau pratique comme théorique. Dans une lettre à Sabine Mültzer, il décrit son détachement :

J'étais croyant. Depuis deux ans, je ne crois plus. Je suis un pessimiste mystique. [...] Pendant cinq mois j'ai joué à l'ascète, au petit Bouddha avec deux œufs et un verre d'eau par jour et 6 heures de bibliothèque. J'ai voulu aller pleurer sur le Saint-Sépulcre. Maintenant, dilettante, revenu de tout, j'irais fumer une cigarette sur le Golgotha en contemplant quelque couchant aux tons inédits. ²¹

A cette idée d'une privation d'aliments vient s'ajouter, dans le poème 'Pour le livre d'amour' dans *Le Sanglot de la Terre*, un récit de son abstinence sexuelle aussi :

J'ai craché sur l'amour et j'ai tué la chair!
Fou d'orgueil, je me suis roidi contre la vie!²²

Jusqu'ici, donc, l'attitude de Laforgue envers le trio formé par le bouddhisme, l'ascétisme et le schopenhauerisme semble claire : après son rejet initial, qui se manifeste par *Tessa*, il s'y intéresse de nouveau, puisqu'il envisage le renoncement comme solution possible au problème de la souffrance humaine ; mais finalement il renonce au renoncement, en faveur d'une attitude moins sérieuse, plus ludique, plus esthétique même. Et cette nouvelle attitude « dilettante » suggère que Laforgue ait accepté le principe éthique de Hartmann, qui écrit que « le salut futur du monde ne s'obtiendra point par le renoncement, mais par le dévouement à la vie » – c'est-à-dire l'amour sexuel et la procréation.

²⁰ Laforgue, III, 1137.

²¹ Laforgue, I, 763.

²² Laforgue, I, 425.

Cette position semble être confirmée par un fragment de ses notes philosophiques de 1884-85. Il y oppose Schopenhauer et Hartmann de manière dichotomique, mais sans les nommer directement :

En fait de religion, de vie organisée, systématique, il n'y a de choix qu'entre deux – ou bien vous voulez le néant, le repos – ou la vie. Le Repos – ou la bataille, aveugle substratum du Progrès indéfini sans but ni sanction, par la vertu de la Sélection naturelle. Si votre religion est le néant, la voie est toute tracée, – nirvanâ [sic] – opium de la marmotte – suicide – Platon Karataïeff –

Si votre religion veut la vie – elle doit avant tout prendre son centre, sa clef, sa lumière dans ce qui est l'essence de la vie, de sa continuation – etc : l'amour des sexes.

Or l'amour est chose inconsciente, universellement imprévue et inenregistrable en tragique, seconde-vue etc. Donc laissez le faire, laissez le passer – l'Amour Inconscient souffle où il veut « Aimez et laissez faire le reste ».²³

Ce plaidoyer pour l'amour implique, bien sûr, un refus de ce que Hartmann appelle « l'ascétisme suranné du bouddhisme ». Ceci n'est pas seulement un principe éthique, mais aussi esthétique. Dans 'Complainte du Sage de Paris', qui constitue une sorte de manifeste poétique, le poète utilise une formule similaire :

Allez! laissez passer, laissez faire; l'Amour
Reconnaîtra les siens [...].²⁴

Cette deuxième formule est reprise plus tard, mais cette fois, l'Amour est remplacé par l'Inconscient (« la Loi ») : « Rime et sois grand, la Loi reconnaîtra les siens. »²⁵ Cet entrelacement des principes de l'amour, l'inconscient et l'inspiration implique que la sexualité est, pour Laforgue, le principe moteur de l'expression poétique ; le poème théorise ce que Jeanne Bem appelle « Le substrat pulsionnel de l'écriture laforguienne ».²⁶

Cependant, si on peut considérer 'Complainte du Sage de Paris' comme un credo poétique, Laforgue est loin d'être dogmatique : le choix entre vie et néant n'est pas aussi simple qu'il ne paraît. Bien que ce poème ainsi que ses notes philosophiques semblent confirmer l'éthique de Hartmann (c'est-à-dire le dévouement à la procréation), la sexualité reste une source de tourment émotionnel dans sa poésie jusqu'aux *Derniers vers*, tourment qui est résumé par l'épizeuxis de 'O géraniums diaphanes' : « De débâcles nuptiales ! de débâcles

²³ Laforgue, *Œuvres complètes*, III, 1165.

²⁴ Laforgue, *Œuvres complètes*, I, 619.

²⁵ Laforgue, *Œuvres complètes*, I, 618.

²⁶ Jeanne Bem, 'Le blanc de la complainte', *Nineteenth-Century French Studies*, vol. 15, 1-2 (1986-87), 119-127 (p. 159).

nuptiales ! ».²⁷ Dans *Les Complaintes* on perçoit déjà le doute et l'angoisse que suscite la sexualité chez le poète. L'un des poèmes qui articulent le plus clairement ces émotions est 'Complainte des voix sous le figuier bouddhique', où la référence bouddhiste revient de façon décisive.

Comme dans le fragment que nous avons examiné, ce poème établit une opposition entre la sexualité et le renoncement bouddhiste. Après le long discours des « Jeunes Gens », « Les Communiantes » expriment – de façon euphémistique (et comique) – leur concupiscence:

Des ramiers
Familiers
Sous nos jupes palpitent!

Mais elles font ensuite appel au Bouddha, également connu comme Çakya-Mouni (ou Çakya), pour qu'il étouffe ces sentiments :

Doux Çakya, venez vite
Les faire prisonniers!²⁸

De façon similaire, « Le Fiquier » clôt le poème avec une lamentation sur la folie du désir, dont on se consolerait par une affection associée avec le bouddhisme :

Pauvres fous, vraiment pauvres fous!
Puis, quand on a fait la crapule,
On revient geindre au crépuscule,
Roulant son front dans les genoux
Des Saintes boudhiques Nounous.²⁹

Quoique ces références aient l'air parodiques, elles rappellent le « néant » (le repos, le nirvana) de la dichotomie vie/ néant, ce qui suggère qu'il faudrait se garder d'écarter leur importance. Cette dichotomie, qui semble résolue dans ses notes, est de nouveau exposée dans ce poème par « Les Jeunes Gens », mais cette fois sans résolution ; par contre, le poème met l'accent sur la difficulté du choix :

- Vie ou Néant ! choisir. Ah ! quelle discipline !
Que n'est-il un Éden entre ces deux usines ?³⁰

²⁷ Laforgue, II, 330.

²⁸ Laforgue, I, 554.

²⁹ Laforgue, I, 554.

³⁰ Laforgue, I, 554.

De fait, tout au long de son œuvre Laforgue est tiraillé entre ces deux propositions de vie et néant – ou, autrement dit, entre le bouddhisme schopenhauerien et le hartmannisme, entre l'ascétisme et l'amour, entre l'isolement et la relation sentimentale.

D'ailleurs, si 'Complainte du Sage de Paris' suggère que le poète s'inspire de l'amour sexuel, on note aussi l'importance d'une esthétique du néant dans son œuvre, avant tout dans *L'Imitation de Notre-Dame la Lune*. La lune y est décrite comme « le Néant » dans plusieurs poèmes,³¹ et comme « Vortex-Nombril/ Du Tout-Nihil » dans 'Litanies des derniers quartiers de la Lune',³² – ce qui représente une subversion de la formule « Tout-Un », utilisée pour l'Inconscient. Malgré l'absence de références directes au bouddhisme dans ce recueil, donc, il y a sans doute un écho de l'idée du nirvana dans ces images de la lune comme néant. En fait, Schopenhauer lui-même utilise l'image de la lune pour illustrer sa vision pessimiste : « il serait préférable que la surface de la terre comme celle de la lune se trouvât encore à l'état de cristal glacé. »³³ Et cette aspiration vers un monde éteint rappelle sa définition de nirvana comme fin du monde, comme « cette béatitude sereine [...] qui sera reconquise par la pénitence ».³⁴

Le poète-Pierrot de *L'Imitation* aspire aussi à cette sérénité et regrette donc l'inaccessibilité de la lune, même s'il l'exprime de façon comique :

Penser qu'on vivra jamais dans cet astre,
Parfois me flanque un coup dans l'épigastre.³⁵

Bien que les Pierrots soient les « Blancs enfants de chœur de la Lune »,³⁶ ils restent éloignés de cet « Astre fossile ».³⁷ De plus, ils n'arrivent pas à atteindre la continence requise par l'éthique schopenhauerienne. « J'ai le cœur chaste et vrai », dit Lord Pierrot, mais dans la prochaine stance il semble changer d'avis :

En costume blanc, je ferai le cygne,
Après nous le Déluge, ô ma Lédà !
Jusqu'à ce que tournent tes yeux vitreux,
Que tu grelottes en rires affreux [...].³⁸

³¹ 'Au Large' (Laforgue, II, 76), 'Climat, faune et flore de la Lune' (OC II, 79), 'Dialogue avant le lever de la Lune' (Laforgue, II, 98), 'Nuitamment' (Laforgue, II, 101) and 'Litanies des derniers quartiers de la Lune' (Laforgue, II, 113).

³² Laforgue, II, 113.

³³ Schopenhauer, trad. Bourdeau, p. 40.

³⁴ Schopenhauer, trad. Bourdeau, p. 42.

³⁵ Laforgue, II, 77.

³⁶ Laforgue, II, 85.

³⁷ Laforgue, II, 74.

³⁸ Laforgue, *Œuvres complètes*, II, 584.

Selon ‘Pierrots (II)’, d’ailleurs, ils ne sont pas « dupes [...] de la Jupe » : ils sont conscients de la ruse jouée par la volonté de l’espèce dont écrit Schopenhauer. Mais « ils font la bête » néanmoins, même si ce serait seulement

Afin d’avoir des seins,
Pis-aller de coussins
A leurs savantes têtes.³⁹

Malgré leur dévouement à la lune, et par conséquence au néant, les Pierrots ne sont pas des ascètes. En effet, selon la critique de *L’Imitation* écrite par Laforgue lui-même, ils sont « entre lune et terre »⁴⁰ – ou, autrement dit, entre néant et vie. Comme les « Jeunes Gens » de ‘Complainte des voix sous le figuier bouddhique’, et comme Laforgue aussi, Pierrot est tiraillé entre ces deux extrêmes.

Mais y a-t-il « un Éden entre ces deux usines », comme le demandent « les Jeunes Gens » de ‘Complainte du Sage de Paris’ ? N’oublions pas que le fragment où Laforgue dichotomise vie et néant commence par une réserve qui suggère qu’on puisse éventuellement refuser cette dichotomie : « *En fait de religion, de vie organisée, systématique*, il n’y a de choix qu’entre deux » (c’est moi qui souligne). Au-delà de la religion et d’autres systématisations, il peut exister de possibilités alternatives. Laforgue envisage un entre-deux de l’amour, une relation où la passion sexuelle et la camaraderie s’entremêlent, où l’aspect spirituel et l’aspect physique sont en harmonie : « L’âme et la chair, la chair et l’âme,/ C’est l’esprit *édénique* et fier/ D’être un peu l’Homme avec la Femme » (c’est moi qui souligne).⁴¹ Cette vision est liée à des notes pour ses nouvelles projetées mais jamais écrites, notes dans lesquelles il traite de la question de la sexualité ; mais ici, sa vision utopique implique une mutation du concept de « néant ». Au lieu des rapports charnels destinés à la procréation, Laforgue rêve d’une modalité sexuelle basée sur l’empathie :

Pendant la communion, nous n’aurons qu’une idée – non l’exaltation et la création de l’être idéal, mais l’infini de la compassion pour la créature éphémère et la misère de l’Histoire [...]. (OC 3, 926)⁴²

En contrepoint de cette idée, Laforgue envisage une croyance en la sensualité pour son propre bien (et non pour les générations futures), une croyance qui exige « qu’il faut ramper, ramper au bras de l’autre vers le néant des voluptueuses stérilités immuables » (OC 3, 926).

³⁹ Laforgue, II, 83.

⁴⁰ Laforgue, II, 157.

⁴¹ Laforgue, II, 307.

⁴² Cette référence à l’infini est tirée du chapitre de *La Philosophie de l’Inconscient* sur l’amour, où Hartmann oppose « l’infini » de la race au « fini » de l’individu (Hartmann, I, 260).

Hartmann exprime la même idée – « le désir d'anéantir ces limites de l'individualité, qui séparent les amants, pour se perdre, et disparaître avec toute sa personnalité au sein de l'être qui lui est plus cher que son être propre » – mais il voit cet anéantissement amoureux comme une illusion, la fusion des deux individus n'étant possible que dans « l'acte de la génération ».⁴³ Pour Laforgue, par contre, ce « néant » implique le plaisir sans la procréation. Cette utilisation du concept du néant est aux antipodes de son utilisation dans la dichotomisation vie/ néant, où il est lié à l'ascétisme bouddhique. Mais l'idée de l'anéantissement de l'individualité dans l'acte sexuel peut néanmoins être rapprochée à la doctrine bouddhiste dans un certain sens. L'éveil spirituel que constitue le nirvana est effectué par la réalisation de l'absence du soi, la reconnaissance qu'il n'existe pas d'âme immortelle ni de moi permanent – ce qui rappelle la perte d'individualité à laquelle Laforgue aspire dans l'amour (même si dans le bouddhisme cette réalisation est entraînée par la méditation et non par l'union sexuelle).

En conclusion, Laforgue se sert des idées bouddhistes de la même manière qu'il utilise les idées de Schopenhauer et Hartmann : loin d'être dévot, il est interlocuteur critique, repensant et redisant ces idées. Ce faisant, il poursuit tout au long de sa carrière un dialogue avec le bouddhisme (à travers Schopenhauer, Hartmann et les critiques contemporains), ce qui va à l'encontre de sa propre suggestion d'une séparation infranchissable entre Occident et Orient dans ses premières notes philosophiques. En fin de compte, ce n'est pas le caractère exotique du bouddhisme qui attire le poète, malgré la présence des vocables indiens dans son œuvre (surtout dans *Les Complaintes*). Ce n'est pas l'altérité en soi qui importe pour Laforgue ; c'est la possibilité d'un avenir « autre », surtout au niveau des relations entre les sexes.

⁴³ Hartmann, I, 259.